

EZEQUIEL MALDONADO*

“El sueño del pongo” y la traducción de una cultura

“The dream of the Pongo”
and the interpretation of a culture

Resumen

En este ensayo destaco el aprecio que el autor tuvo por un relato que escuchó de labios de un comunero andino y que luego recreó, conservando la propuesta oral original. Arguedas percibe la dificultad de establecer una diferencia clara entre el relato original y la inventiva literaria. Se analiza la visión de Vargas Llosa sobre este cuento y su incompreensión del universo indígena. Describo similitudes entre Arguedas y Jesús Morales Bermúdez, en un proyecto radical de vincular, por ejemplo, a Arguedas con el quechua y el español y a Morales Bermúdez con el español y el chol del norte de Chiapas.

Palabras clave: Arguedas, Morales Bermúdez, “El sueño del pongo”, oralidad, quechua, colonizado

Abstract

In this essay I highlight the fondness that the author had for a story told to him by a *comunero* from the Andes that he then recreated –though preserving the original oral intention. Arguedas is aware of the difficulty in maintaining the original story versus using literary creativity. Vargas Llosa’s viewpoint and his failure to understand the Native’s universe are studied. I describe the similarities between Arguedas’ and Jesus Morales Bermudez’s linking of radical projects, for example Arguedas with Quechua and Spanish, and Morales Bermudez with Spanish and Chol from northern Chiapas.

Key words: Arguedas, Morales Bermúdez, “El sueño del pongo”, orality, Quechua, colonized.

Resulta extraño que para este célebre cuento reproducido en antologías universales, el cual el propio Arguedas grabara o narrara entre sus conocidos y que fuera filmado y dramatizado en varias ocasiones, no exista correspondencia en la crítica especializada y que se le incluya tardíamente en los *Relatos completos* de la Editorial Losada, gracias a la sugerencia de Jorge Billorou, avalada por el propio Arguedas. El editor, Jorge Lafforgue, por igual, desestimó opiniones en contra de esa inclusión y escribe:

En la nota preliminar de la bella edición chilena del cuento se lee: "El sueño del pongo" lo publicamos por su valor literario, social y lingüístico. Lo entregamos con temor y esperanza. Hemos tratado de reproducir lo más fielmente posible la versión original, pero, sin duda, hay mucho de nuestra *propia cosecha* en su texto y eso tampoco carece de importancia.¹

El editor comenta la dificultad de establecer una línea demarcatoria entre la propia inventiva del autor y aquella parte de una producción literaria ubicada en la oralidad quechua o en las raíces de la rica tradición folclórica. Dice Lafforgue:

Es notoria la reiterada predilección de Arguedas por este "cuento quechua", en tanto lo hizo publicar en forma bilingüe, grabar con su propia voz e incluir en varias

antologías y recopilaciones de literatura quechua (como la *Poesía y prosa quechua* seleccionada en 1967 por Francisco Carrillo). En definitiva, "El sueño del pongo" responde a la mejor tradición de una literatura que nadie en nuestro siglo como Arguedas supo enaltecer, rescatar y aun nutrir con su propia obra.²

En "El sueño del pongo" y en pleno siglo XXI, se sigue regateando a Arguedas una maestría en su labor literaria y, en un contexto negativo, se le simplifica en aras de adecuada imbricación en su narrativa, se reiteran las "deficiencias" que endosan a su obra y hay quienes, con mirada sesgada, perciben los cuentos como borradores de su novelas o viceversa. Lo que se omite deliberadamente es la correspondencia entre relatos y novelas; se señala por igual la insistencia en rupturas y deficiencias temáticas, que no son parte de este ensayo. Lo peor, el análisis de su obra desde una perspectiva eurocéntrica que insiste en los arquetipos de la cultura griega.³ Pero también, por su compromiso con la cultura de los pueblos andinos, se le ubica en un ámbito desolador y de irremediable tristeza indígena que merece compasión por la manera de contar sus historias.⁴

² *Ibid.*, p. 233.

³ María Rosa Palazón, "Unas calas en la simbología del agua (La lucha de Tánatos y Ananke en José María Arguedas)", *Arguedas: la palabra que embruja. Un centenario con todas sus sangres*, pp. 257-270.

⁴ Dice el limeño Iván Thays: "Uno no termina de sacarse de encima esa expresión de tristeza. Esa melancolía sin furia, esa discreción que a veces esconde un profundo rencor y bastante de autoflagelo. Está en Arguedas, por ejemplo, en la forma de contar su historia de modo tal que uno debe sentir lástima por él", *Palabra de América*, p. 190.

¹ José María Arguedas, *Relatos completos*, segunda edición a cargo de Jorge Lafforgue. En el colofón de estos *Relatos completos* comenta el editor su decisión final de incluir el cuento: "Encontré el aval en dos proyectos de cuentos escogidos por José María Arguedas: uno de la Editorial Peisa y otro similar de Carlos Milla Batres para su Biblioteca de Autores Peruanos", p. 232.

No pretendo abusar de esos lugares comunes en este espacio —propio para una crítica literaria que ofrezca luces y sombras—; sin embargo, considero que vale la pena comentar sobre la mala conciencia de escritores y ensayistas colonizados y de una academia que sigue pendiente de los últimos gritos de la moda; intelectuales sometidos totalmente a una crítica perversa de corte occidental que uno pensaría que ya fue rebasada por el tiempo y las circunstancias,⁵ y a textos considerados ejemplares como *La utopía arcaica*, que sigue influyendo en conspicuos investigadores y académicos de prestigio. ¿Cuál es el problema de fondo que se percibe? Académicos de relumbré que no leyeron a profundidad a Arguedas, pero que sí les convenció la lectura de Vargas Llosa, autor, y guía del pensamiento de éstos. Ése es el verdadero dilema, si lo hay.

En *La utopía arcaica*, Vargas Llosa menciona el testimonio de un indio recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en el cual “en el otro mundo los ricos estarán condenados a hacer lo que los pobres hacen ahora en éste y viceversa. Estas reversiones y simetrías se reproducen en ‘El sueño del pongo’...”⁶ Remata Vargas Llosa calificando la historia del pongo como “desquite redentor”. Lo que se le “olvida” al nobel es la síntesis que realiza Arguedas del mito de Adaneva de Vicos, con un Ortiz Rescaniere que desconoce el quechua: Téete Mañuco

Creó el infierno y el cielo. No hay hombre exento de pecado. El cielo es exactamente igual que este mundo, con una sola diferencia: allí los indios se convierten en mistis y hacen trabajar por la fuerza, y hasta azotándolos, a quienes en este mundo fueron los mistis.⁷

José María Arguedas acota:

Toda la literatura oral hasta ahora recopilada demuestra que el pueblo quechua no ha admitido la existencia del “cielo”. De otro mundo que esté ubicado fuera de la tierra y que sea distinto de ella y en el cual el hombre reciba compensaciones que reparen las “injusticias” recibidas en este mundo. Escribimos un breve ensayo sobre este tema al analizar los cuentos mágicos de Lucanamarca. Toda reparación, castigo o premio se realiza en este mundo.⁸

En el actual sistema capitalista y con el proyecto neoliberal en boga, este sí maniqueo, racista y con verdades absolutas, el nobel se ofusca en su percepción. Nunca concibe que en el tiempo actual, el tiempo del neoliberalismo, el mundo está al revés; o como bien lo dice Martin Lienhard, que retoma el mito de Inkarrí, que “da forma a la idea de que el tiempo de los cristianos, tiempo al revés instaurado por la colonización, desaparecerá para permitir el restablecimiento del mundo-tiempo”⁹, un mundo más racional y acorde con las necesidades humanas.

⁵ Sobre todo después de los Estudios Subalternos y los Poscoloniales o, más aún, luego de Derrida, impugnador del logocentrismo occidental.

⁶ Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica*. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo, pp. 249.

⁷ José María Arguedas, “Mitos quechuas poshispánicos”, *Formación de una cultura nacional indio-americana*, pp. 176-177.

⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁹ Martin Lienhard, *La voz y su huella*, p. 208.

En "El sueño del pongo", una de las tramas que se ventilan, de manera velada pero que en la ley de los contrarios se torna real, es la ruptura de la ley de reciprocidad que, a decir de Lienhard, es central en el pensamiento andino pues busca "la reproducción de la sociedad [y ello] provoca un cataclismo (*pachakutiy*) que despeja el horizonte para el restablecimiento de una sociedad justa".¹⁰ Posiblemente éste es el mayor temor de una intelectualidad que no sólo no valora la literatura arguediana, sino también desprecia a pueblos que hoy, con el destino en sus manos, pueden revertir el orden de las cosas.

En "El sueño del pongo" se produce un contrasentido cuando el hombrecito soñador relata la trama onírica: él, embaurnado de mierda, y su patrón, impregnado de miel, en la región celeste rinden cuentas al creador; el padrecito ordena que se laman uno al otro. ¿A qué cielo se refiere el cuento en el que coexisten el premio y el castigo? Al respecto, señala Elías Rengifo:

[...] es obvio que los conceptos *cielo* e *infierno* no pueden ser entendidos solamente desde la habitual perspectiva religiosa cristiana. Por el contrario, exige una relectura contextualizada en la lógica del pensamiento andino contemporáneo.¹¹

En esa lógica habría que leer ciertos residuos mesiánicos, a decir de Lienhard, presentes en la narrativa peruana y que en "El sueño del pongo" se podrían leer en

esa aspiración a construir un futuro vinculando elementos del pasado, el saber indio, el saber de los ancianos, a través de un cambio en las sociedades indígenas.

Según Ángel Rama,¹² la lengua popular en estos narradores (*transculturales* como Arguedas) transita de la subordinación a la centralidad, ya no hay oposición entre la lengua del narrador y la lengua de personajes populares, sino el establecimiento de una nueva jerarquía: la voz del *vulgo* será la voz que narra en el escenario principal del texto; una voz plena y confiada manifiesta su visión del mundo. En el pasado permanecen balbuceo y timidez impuestos por el narrador blanco-mestizo, también las formas dialectales, meras argucias del narrador regionalista, y se imponen formas sintácticas o léxicas propias de su habla coloquial, como el caso del hombrecito —acota Arguedas— que se dirige al patrón, le propone la narración de su sueño y "habló muy claramente" y el que era el dueño del escenario permanece no sólo estupefacto sino también sordo. "El patrón no oyó lo que oía"; en su marasmo alcanzó a balbucear: "—¿Qué? ¿Tú eres quien ha hablado u otro?" Y el hombrecito transitó de la subordinación a la centralidad, la voz del pongo se escuchará en el escenario principal, no sólo en el texto, una voz plena y confiada que manifiesta, a través de la dimensión onírica, su visión del mundo.

En efecto, la visión del narrador Arguedas se desplaza-entrelaza de su proyecto estético hacia una vocación reivindicadora, como bien dice Ángel Rama, una especie de militancia intelectual al servicio de pueblos indígenas explotados-reprimidos-degradados por Conquista y Colonia

¹⁰*Ibid.*, p. 209.

¹¹Elías Rengifo, "Una narrativa escrita en quechua: 'El sueño del pongo' o la culminación de un proyecto literario", *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 37, p. 69.

¹²Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*.

españolas y por las actuales clases dominantes en su proyecto neoliberal. Sin embargo, “al mismo tiempo tiene conciencia lúcida de la problemática andina a la que procura examinar con criterio realista, evitando las simplificaciones o parcializaciones”, cuestión que el propio Vargas Llosa reconoce no en toda la narrativa arguediana sino en *Los ríos profundos*, obra que se reeditó después de veinte años, sin reconocimiento nacional y menos internacional, pero su *descubrimiento* acaparó la atención de sectores intelectuales que saludaron esta novela. Ello no ocurrió, por ejemplo, con *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, novela límite, señala Lienhard, de clasificación difícil. Dice el nobel:

Desde la primera vez que leí *Los ríos profundos*, hace años, he conservado la terrible impresión que deja uno de esos coágulos que iluminan la historia con una luz de incendio: la imagen de la niña, en el pueblo apestado, con “el sexo pequeño cubierto de bolsas blancas, de granos enormes de piquetes. Estos minúsculos cráteres activos que salpican la lisa superficie de la novela crean un sistema circulatorio de emociones, tensiones y vivencias que enriquecen su belleza con un incontenible influjo de vida [...] La literatura atestigua así sobre la realidad social y económica, por refracción, registrando las repercusiones de los acontecimientos históricos y de los grandes problemas sociales a un nivel individual: es la única manera de que el testimonio literario sea viviente y no cristalice en un esquema.¹³

En este mundo de soñadores, quienes poseen un enorme capital son los pueblos indios. No es gratuito un texto del mexicano Jesús Morales Bermúdez, receptor-reproductor que recrea en su novela *Memorial del tiempo* el sueño de Diego Alfaro Tigre-Pescado, precisamente en la festividad de San Francisco: mayordomos en procesión con sus banderas-insignias y sus músicos llevan a San Francisco en andas hacia el río “y ahí lo van cargando según como lo colocaron en su tapesco y ahí va el gentío con San Francisco y así nos vamos para hacer su baño de San Francisco, para ponerle su ropa limpia, pues”.¹⁴ El personaje-narrador, Diego Alfaro, recrea la escena del sueño cual si la estuviese viendo-viviendo-sufriendo; San Miguel persigue al Diablo para castigarlo:

¡Hasta lo siento: lastima mi corazón! Pero más que lo tiene mi corazón es miedo. Como lo miro que lo están dando de cintariza Santo Diablo Panzón, como lo hago recuerdo que hay petición de San Francisco, de San Baptista para que el San Miguel lo vaya a darme mi chinga... ¡Hay que lo empieza sufriendo mi corazón!... Y cuando estoy para sentirlo su primer golpe de cintariza, entonces que lo despierto donde me ando dormido. Y así, lo quedo con espanto.¹⁵

Pues bien, viene a cuento Morales Bermúdez, más allá del sueño, por su estrecho vínculo con Arguedas. Ni Rosario Castellanos ni los literatos de Chiapas como Heraclio Zepeda –Rulfo se cuece aparte–

¹³Mario Vargas Llosa, “Ensoñación y magia en *Los ríos profundos*”, *José María Arguedas. Indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea*

hispanoamericana, Revista *Anthropos*, pp. 71-74. También en *La utopía arcaica*, op. cit., pp. 192-194.

¹⁴Jesús Morales Bermúdez, *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, p. 15.

¹⁵*Ibid.*, p. 43.

lograron el aporte de Morales Bermúdez a las letras mexicanas, no sólo a la literatura etnoficcional sino también la transcultural al *atrapar* y traducir una modalidad del habla popular, el chol, en el norte de Chiapas que se conoce como castía o castilla; como lo aclara Morales Bermúdez:

Es una modalidad indígena de comunicarse en español; más aún es una modalidad ch'ol. Es de alguna manera una traducción. Quizá su virtud sea la de ofrecer la traducción de una concepción del mundo, de una filosofía, de una sensibilidad diferente. Es la búsqueda de acercar dos mundos a través del lenguaje.¹⁶

Arguedas comenta al final de "El sueño del pongo" que escuchó el relato en Lima de labios de un comunero de la provincia de Quispicanchis, Cuzco, y agrega:

El indio no cumplió su promesa de volver y no pude grabar su versión, pero ella quedó copiada en mi memoria... [y aquí el aspecto extraordinario que directamente lo hermana con el mexicano]. Hemos tratado de reproducir lo más fielmente posible la versión original, pero, sin duda, hay mucho de nuestra *propia cosecha* en su texto.¹⁷

Dos elementos *circunstanciales* que influyeron de manera determinante en la forma y concepción del relato final: el primero, no *poder grabar*; y el otro, inevitable en el oficio del creador: reproducción fiel pero con nuestra *propia cosecha*.

En el proceso de un mexicano, *Caxlán Urbano*, en convivencia fraterna con los choles, sobre todo de Tila y Sabanilla, Morales Bermúdez intuye la posibilidad de traducir una cosmovisión que permanecía en la tradición oral de los sabios choles y cuyo destino era la indiferencia o el olvido. Rompe con viejas prácticas que se servían de ancianos y comunidades; convive y comparte con los indios *sus jornadas de montaña y de pozol, sus veredas, sus suelos para pasar la noche, sus sufrimientos, goces y desvelos*. Se le agudiza la sensibilidad al escuchar la palabra chol, *la palabra verdadera, la palabra que se dice entre nosotros, la que da vida, la que da condición de pueblo y sobrevivencia*. También, a diferencia de sus camaradas antropólogos, posee el valor de rechazar la grabadora, memoria fidelísima, y tomar relativa distancia, temporal y espacial, de las charlas y encuentros con los ancianos. Aun el recurso de la tabla de notas es desestimado ante la aventura de la frágil y olvidadiza memoria, como bien lo apunta M. Dauzier:

Las zonas de opacidad proporcionan el relieve que no da ninguna grabación. Si "el olvido es uno de los fundamentos de toda ficción en los niveles de lo imaginario y del discurso", memoria y olvido son ambos factores totalmente positivos, y es el olvido el que introduce soltura, flexibilidad, en una palabra: cambio por y en la realización individual. Si un motivo escapa repentinamente, más vale regresar, más vale volver a ver a la heroína que es la memoria de la ciudad perdida...¹⁸

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ José María Arguedas, *¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*, recopilación y notas de Carmen María Pinilla, p. 534.

¹⁸ Martine Dauzier, "Culturas de tradición oral y poderes de lo escrito" en "La palabra hablada", *Versión 6*, p. 27.

Y efectivamente fue lo que hizo durante toda su vida Arguedas y que en “El sueño del pongo” lo confirma plenamente. He aquí el portentoso hallazgo y posterior aporte a la literatura latinoamericana y universal que vincula a Morales Bermúdez con escritores de la talla de Arguedas y Guimarães Rosa, Roa Bastos y Rulfo, a la vez que lo coloca en un lugar privilegiado de la narrativa transcultural.

En esta ardua etapa de *interiorizar* toda una cosmovisión influyó la empatía entre dos universos culturales y una especie de deuda moral que el autor retribuye a quienes han abierto corazón y palabra genuinos. Tales protagonistas, como señala el *intermediario*,

[...] han venido a vivir un tiempo en mí, para no vivir solos, para no volvernos olvido. Con ello intento señalar que no existió un previo trabajo de rescate de materiales, de grabación, elaboración de diario de campo, fichas, sistematización, etcétera.¹⁹

De nuevo, el ejercicio pleno de una memoria que recupera estructuras mentales y lengua y que repite mecanismos estratégicos sensibles en el acto de escribir: *No he hecho sino abrir la memoria y estructurar los relatos*. En la dificultad entre escribir y registrar se opta por la reiteración: la presencia de aparatos mecánicos/electrónicos obstaculiza la genuina relación.

Otro de los estrechísimos vínculos entre estos escritores que se han atrevido a ser puentes de dos culturas, dos tradiciones, dos concepciones del univer-

so: veinte años después de la muerte de Arguedas, dice Morales Bermúdez en la justificación que realiza de *Memorial del tiempo*:

Este libro es testimonio de un lenguaje, como testimonio de lo que es la vida interna de estos hombres del campo, he procurado fidelidad a cuestiones fundamentales: a la sintaxis, al sentido de oralidad, a las formas de contar, mediante frases largas, interconexas. Tan largas como su desplazamiento en la sociedad, interconexas a la marginación y al desprecio de siglos.²⁰

¿Testimoniar el fin de una cultura? ¿Testimoniar su decadencia y recoger despojos de un pasado deslumbrante y un presente en ruinas? Es testimonio de un lenguaje por medio de múltiples conversaciones, como método de trabajo, que permitió la recolección de numerosos arcaísmos lexicales, derivados de las viejas formas del español, y el descubrimiento

[...] de los variados puntos de vista con que el narrador elabora el texto interpretativo de una realidad, y se proyectan ambos niveles sobre un receptor-productor (Guimarães Rosa) que es un mediador entre dos orbes culturales desconectados: el interior regional y el externo universal.²¹

Por último, en una polémica que mantuvo Arguedas durante la mayor parte de su existencia como intelectual sobre la presencia del quechua contemporáneo –con todas las influencias habidas y por haber del castellano y que él expresó en el relato

¹⁹ Jesús Morales Bermúdez, *Memorial del tiempo...*, p. 11.

²⁰ *Ibid.*, p. 14.

²¹ Ángel Rama, *op. cit.*, p. 210.

del pongo—, nuevamente reitera diversas súplicas a los quechuólogos, a los muy regionalistas, que hablan el quechua arcaico y erudito, para que "que consideren este librito con indulgencia... ya que lo entregamos con amor y esperanza". Dice Arguedas:

Un análisis estilístico del cuento que publicamos y el de la narrativa oceánica—mente vasta del folklore demostrará cómo términos castellanos han sido incorporados, me permitiría afirmar que diluidos, en la poderosa corriente de la lengua quechua, con sabiduría e inspiración admirables, que acaso se muestran bien en las frases: *tristeza sonqo* o *cielo huanta ñawinwan* que aparecen en este cuento... Para el estudio del quechua actual es un material muy rico, por la multiplicidad y complejidad con que se enlazan los sufijos y por la presencia de los términos castellanos o mixtos [...].²²

En otras palabras, la resistencia de la cultura indígena-campesina frente al impacto modernizador se sustenta, aún más que en la pervivencia del nivel lexical, en un nivel más elevado, en cantidad y calidad, de los sistemas narrativos, que Ángel Rama avizora como un homólogo de las formas de pensar.²³ Como lo plantea Morales Bermúdez, se trata de llevar hasta las últimas consecuencias el esfuerzo de construir una totalidad con la idea de recuperar esas frases largas interconexas y aparentemente dispersas de las narraciones indígenas o vinculadas con el medio rural, pero ya ceñidas a una uni-

ficación que procede de los efectos modernizadores. Esto es, precisamente, lo que se propuso José María Arguedas en esa terrible lucha por domeñar un idioma y encontrar puentes que le permitiesen conciliar dos lenguas y, a la vez, descalificar inferioridad o superioridad de una u otra. Dicha cuestión nunca la entendieron los intelectuales colonizados.

Bibliografía

- Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana* (selecc. y prol. de Ángel Rama), 5ª ed. México, Siglo XXI, 1989.
- . *Relatos completos*. 2ª ed. a cargo de Jorge Lafforge. Buenos Aires, Losada, 1974.
- Escobar, Alberto. *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.
- Larco, Juan (comp. y prol.). *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana, Cuba, Casa de las Américas, 1976.
- Lienhard, Martin. *Cultura popular andina y forma novelesca*. México, Taller Abierto, 1998.
- . *La voz y su huella*. La Habana, Casa de las Américas, 1989.
- Maldonado, Ezequiel y Francisco Amezcua (eds). *Arguedas: la palabra que embruja. Un centenario con todas sus sangres*. México, Taller Abierto, 2013.
- Martínez, Maruja y Nelson Manrique (eds). *Amor y fuego. José María Arguedas. 25 años después*. Lima, Desco-Cepes, 1995.
- Morales Bermúdez, Jesús. *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*. México, INBA-Katún, 1986.

²² José María Arguedas, *Sigo siendo...*, p. 535.

²³ Ángel Rama, *op. cit.*, p. 47. Véase T. Navarro Tomás, *La voz y la entonación de los personajes literarios*.

- Pinilla, Carmen María (recopilación y notas). *José María Arguedas. ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo. Textos esenciales*. Perú, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.
- Rama, Ángel (comp. y prólogo). *José María Arguedas. Señores e indios*. Buenos Aires, Calicanto, 1976.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI, 1987.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Hemerografía

- Rovira, José Carlos (coord.). "José María Arguedas. Indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea hispanoamericana". *Anthropos*. Barcelona, 1992.

